Sandel w Chinach: spór o osobę, wspólnotę i granice rynku w dialogu z tradycją konfucjańską

AUTOR

Fundacja Dobre Państwo

STRESZCZENIE / ABSTRACT

Artykuł analizuje fenomen popularności Michaela Sandela w Chinach, traktując go nie jako modę akademicką, lecz jako odpowiedź na diagnozę 'duchowej pustki' (jingshen kongxu). Autor wskazuje, że gwałtowny wzrost gospodarczy doprowadził do zatarcia granic między posiadaniem gospodarki rynkowej a staniem się społeczeństwem rynkowym, w którym ko modyfikacji ulegają relacje i wartości. Tekst bada napięcie między nowoczesną podmiotowością a tradycją konfucjańską oraz kolektywizmem. Kryzys moralny w Chinach jest tu interpretowany nie jako zanik etyki, lecz jako przejście od jednolitego autorytetu normatywnego ku pluralizmowi wartości. Myśl Sandela dostarcza chińskiemu społeczeństwu języka do opisu napięć między efektywnością ekonomiczną a dobrem wspólnym i godnością człowieka.

The article analyzes the phenomenon of Michael Sandel's popularity in China, treating it not as an academic fashion, but as a response to the diagnosis of 'spiritual emptiness' (jingshen Kongu). The author points out that rapid economic growth has led to a blurring of the boundaries between having a market economy and becoming a market society, in which relations and values are modified. The text examines the tension between modern subjectivity, Confucian tradition, and collectivism. The moral crisis in China is interpreted here not as the disappearance of ethics, but as a transition from a uniform normative authority toward a pluralism of values. Sandel's thought provides Chinese society with a language to describe the tensions between economic efficiency, the common good, and human dignity.

Artykuł analizuje fenomen popularności Michaela Sandela w Chinach, traktując go nie jako sukces marketingowy zachodniej akademii, lecz jako symptom głębokiego kryzysu

aksjologicznego towarzyszącego gwałtownej modernizacji Państwa Środka. Autor stawia tezę, że krytyka liberalnego atomizmu i analiza moralnych granic rynku prowadzona przez Sandela rezonują z konfucjańską antropologią relacyjną, w której tożsamość jednostki nie jest dana raz na zawsze, lecz wyłania się z sieci zobowiązań i ról społecznych. Tekst bada napięcie między dwiema wizjami podmiotu: „nieobciążonym ja" liberalizmu a „osobą relacyjną" konfucjanizmu, proponując syntezę w postaci „podmiotu refleksyjnie usytuowanego". W tym ujęciu wspólnota i tradycja są niezbędnymi warunkami rozwoju człowieka, jednak nie mogą stać się jego więzieniem. Kluczowym wnioskiem jest uznanie edukacji za przestrzeń, w której zakorzenienie we wspólnocie współistnieje z autonomiczną zdolnością do krytyki norm, co pozwala uniknąć pułapki zarówno rynkowego nihilizmu, jak i autorytarnego konformizmu.

SŁOWA KLUCZOWE

Michael Sandel | konfucjanizm | społeczeństwo rynkowe | komunitaryzm | podmiot refleksyjnie usytuowany | jingshen kongxu | kryzys moralny w Chinach | komodyfikacja dóbr | antropologia relacyjna | samokultywacja | granice rynku | pluralizm wartości | unencumbered self | telos praktyki | formowanie charakteru

Sandel jako odpowiedź na duchową pustkę modernizacji

Między sprawiedliwością a harmonią. Chińska tradycja myślowa, Michael Sandel i spór o osobę, wspólnotę oraz dobry ład we współczesnych Chinach

Filozofia w cieniu przyspieszenia: dlaczego Michael Sandel wydarzył się w Chinach

Popularność Michaela Sandela w Chinach jest interesującym przedmiotem badań nie dlatego, że amerykański filozof polityczny osiągnął tam status intelektualnej osobliwości, lecz ponieważ sposób recepcji jego myśli odsłania napięcia głęboko wpisane w chińską modernizację. W pierwszych dekadach XXI wieku jego wykłady o sprawiedliwości były masowo oglądane w sieci, powstawały ich ochotnicze tłumaczenia, a chińskie uniwersytety podejmowały inspirowane nimi eksperymenty dydaktyczne. W 2011 roku „China Newsweek" zaliczył Sandela do najbardziej wpływowych

zagranicznych postaci roku, a Uniwersytet Tsinghua uruchomił kurs „Critical Thinking and Moral Reasoning", wzorowany na jego harvardzkiej formule nauczania. Nie był to zatem wyłącznie sukces eksportowy amerykańskiej kultury akademickiej.

Sandel trafił do społeczeństwa znajdującego się w fazie niezwykle intensywnego przekształcania stosunków ekonomicznych, społecznych i aksjologicznych. Jego metoda stawiania pytań o sprawiedliwość, dobro wspólne, godność i moralne granice rynku dostarczyła języka pozwalającego opisywać doświadczenia wcześniej artykułowane w sposób rozproszony. Zainteresowania Sandelem nie należy więc redukować do mody akademickiej; wiąże się ono z diagnozą jingshen kongxu, rozumianą jako „duchowa pustka", oraz z doświadczeniem społeczeństwa, które po kilku dekadach gwałtownego wzrostu gospodarczego zaczęło intensywniej pytać o pozarynkowe kryteria wartościowania. Problem ten można zestawić z Sandelowskim rozróżnieniem między posiadaniem gospodarki rynkowej a stawaniem się społeczeństwem rynkowym, w którym coraz więcej dóbr, relacji i praktyk jest ujmowanych poprzez mechanizm ceny.

Takie rozpoznanie wymaga jednak ostrożności metodologicznej. Pojęcie „pustki duchowej" jest ważną kategorią dyskursu o chińskiej transformacji, lecz nie powinno być traktowane jako prosty pomiar empiryczny stanu psychicznego ponad miliarda ludzi. Jest raczej nazwą diagnozy społecznej: przekonania, że tempo przemian instytucjonalnych i gospodarczych może przewyższać zdolność społeczeństwa do wytwarzania nowego, powszechnie wiążącego języka sensu. Przypadek Sandela w Chinach należy zatem rozpatrywać na tle szerszej literatury poświęconej kryzysowi moralnemu epoki reform. Jiwei Ci opisał przemiany postmaoistowskich Chin jako proces, w którym spektakularnemu wzrostowi gospodarczemu towarzyszyły głębokie sprzeczności między dawnymi źródłami legitymizacji moralnej, nową logiką ekonomiczną a warunkami kształtowania nowoczesnej podmiotowości. W jego ujęciu „kryzys moralny" nie oznacza po prostu wzrostu liczby niemoralnych zachowań, lecz jest problemem strukturalnym: dotyczy rozpadu lub osłabienia systemów wartości integrujących społeczeństwo przy jednoczesnym braku powszechnie zaakceptowanego następcy.

Ci wiąże ten proces zarówno z erozją dawnego socjalistycznego idealizmu, jak i z ekspansją materialnych aspiracji generowanych przez gospodarkę rynkową. Diagnoza ta ma szczególne znaczenie, gdyż chińska reforma nie była jedynie zmianą techniki gospodarowania. Reformy zapoczątkowane pod koniec lat siedemdziesiątych XX wieku uruchomiły proces, w którym zmianom własnościowym i organizacyjnym towarzyszyło przekształcenie aspiracji jednostek, modeli kariery, wzorów konsumpcji, wyobrażeń o sukcesie oraz relacji między człowiekiem a instytucjami. Modernizacja ekonomiczna nie wchodziła więc do aksjologicznie pustego świata.

Spotkała tradycje konfucjańskie, pamięć maoistowskiego kolektywizmu, państwowe projekty wychowawcze, lokalne więzi rodzinne oraz coraz silniejsze formy indywidualnej aspiracji. Powstający układ był od początku hybrydowy. Dlatego uproszczona opozycja między „kolektywistycznymi Chinami" a „indywidualistycznym Zachodem" nie pozwala wyjaśnić ani chińskiej transformacji, ani popularności Sandela.

Kryzys moralny jako pluralizm wartości i rola podmiotu usytuowanego

Nowsze badania empiryczne komplikują narrację o moralnym upadku. Analiza danych World Values Survey dotyczących Chin z lat 2007, 2012 i 2018, opublikowana w 2026 roku przez Xue Gong, wskazuje, że pokolenia wychowane po rozpoczęciu reform niekoniecznie cechują się niższymi standardami moralnymi niż ich poprzednicy. Badanie wykazało raczej wyższe deklarowane standardy, większe zróżnicowanie systemów wartości i silniejsze komponenty emancypacyjne w młodszych kohortach. Autorka podkreśla jednak ograniczenia wynikające zarówno z charakteru danych przekrojowych, jak i z niedoskonałego uchwycenia specyficznie chińskich kategorii, takich jak familizm czy konfucjańskie zobowiązania relacyjne. Z tej perspektywy „kryzys moralny" może oznaczać nie tyle prosty zanik moralności, co przejście od jednolitego autorytetu normatywnego do konkurencji wielu porządków wartości.

Rozróżnienie to jest kluczowe dla dalszego wywodu. Społeczeństwo doświadcza niepokoju moralnego właśnie wtedy, gdy staje się bardziej pluralistyczne. Gdy ludzie przestają podzielać jedno źródło normatywne, mnożą się sytuacje, w których zachowanie akceptowalne w jednym systemie wartości wydaje się naganne w innym. To, co z perspektywy jednostki jest emancypacją od presji wspólnoty, dla jej rodziny może być rozpadem obowiązku; to, co rynek uznaje za efektywną alokację dobra, dla uczestników wspólnoty może być jego profanacją; to, co jeden aktor interpretuje jako samorealizację, drugi rozumie jako egoizm. Kryzys moralny nie musi więc wynikać z braku wartości, lecz z ich nadmiaru, kolizji oraz utraty wspólnego języka rozstrzygającego, który system ma pierwszeństwo.

W tej przestrzeni pojawia się intelektualna użyteczność Sandela. Jego filozofia nie proponuje powrotu do jednolitego kodeksu moralnego; jej istotą jest sprzeciw wobec przekonania, że życie publiczne można stabilnie urządzić, odsuwając spory o dobro poza politykę i pozostawiając obywatelom jedynie neutralne procedury oraz indywidualne preferencje. Sandel rozwija tę argumentację przede wszystkim w sporze z liberalną tradycją filozoficzną, a szczególnie z określoną interpretacją Rawlsa. Krytykuje obraz jednostki pojmowanej jako podmiot logicznie wcześniejszy

od swoich celów, więzi i zobowiązań. W takim modelu człowiek przede wszystkim wybiera wartości. Sandel odpowiada, że część naszych zobowiązań nie jest efektem wyboru – powstajemy bowiem jako członkowie rodzin, wspólnot historycznych, narodów czy tradycji, zanim jeszcze staniemy się zdolni do refleksyjnego wybierania własnych projektów życiowych. W książce opozycja ta zostaje przedstawiona poprzez kontrast pomiędzy unencumbered self a "ja refleksyjnie usytuowanym". To rozróżnienie jest szczególnie istotne w kontekście spotkania Sandela z myślą chińską.

Podmiot refleksyjnie usytuowany nie jest ani całkowicie autonomicznym konstruktorem własnej osoby, ani niewolnikiem odziedziczonych ról. Jego tożsamość kształtuje się historycznie i relacyjnie, pozostając jednak otwartą na interpretację i krytykę. Zrozumienie zobowiązania wymaga zatem nie tylko pytania „czy wyraziłem zgodę?", lecz także pytania o to, częścią jakiej historii, wspólnoty i relacji jestem. Na gruncie filozofii chińskiej takie przesunięcie jest znaczące, gdyż umożliwia dialog z tradycjami, które nigdy nie uczyniły abstrakcyjnej, przedspołecznej jednostki głównym punktem wyjścia antropologii moralnej. Nie oznacza to jednak, że Sandel po prostu „pasuje" do konfucjanizmu. Tom Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy (Harvard University Press, 2018), pod redakcją Sandela i Paula J. D'Ambrosia, został skonstruowany właśnie jako analiza zarówno pokrewieństw, jak i napięć między jego filozofią a tradycjami chińskimi. Zawarte w nim dyskusje dotyczące sprawiedliwości, harmonii, cnót obywatelskich czy etyki ról wykraczają poza proste próby wykazania podobieństwa komunitaryzmu do konfucjanizmu. Taka konstrukcja jest metodologicznie ważna: dialog między tradycjami staje się interesujący dopiero wtedy, gdy nie zakłada z góry, że posługują się one tymi samymi pojęciami lub rozwiązują te same problemy. Pierwszą płaszczyzną ich spotkania jest spór o granice rynku.

Sandelowska krytyka komodyfikacji nie sprowadza się do klasycznej tezy, że nierówność dochodowa jest problemem sprawiedliwości dystrybucyjnej.

Rynek przekształca sens dóbr i relacji

Argument jest głębszy. Niektóre dobra zmieniają swoje znaczenie w momencie wprowadzenia mechanizmu kupna i sprzedaży, gdyż pieniądz nie zawsze pełni funkcję neutralnego środka dystrybucji; może on bowiem przekształcać normy regulujące daną praktykę. Dar, nagroda, urząd publiczny, kolejka do dobra podstawowego, edukacja, opieka, obywatelstwo czy ludzkie ciało posiadają znaczenia społeczne, których nie da się wyczerpać samym wskazaniem ceny. Pytanie o rynek jest zatem równocześnie pytaniem o telos praktyki: czemu służy dane dobro i jakie relacje powinny określać jego dystrybucję. Chińskie przykłady zgromadzone w książce obrazują to

wyraźnie. Książka zestawia handel organami, spekulację biletami kolejowymi w okresie masowych powrotów rodzinnych oraz płatne mechanizmy omijania kolejek w publicznej ochronie zdrowia.

Choć nie każdy szczegół liczbowy zawarty w tych przykładach należy przyjmować bez dodatkowej weryfikacji, ich funkcja analityczna pozostaje czytelna. Wszystkie dotyczą dóbr, których społeczny sens wykracza poza konsumpcję indywidualną. Organ jest częścią ludzkiego ciała, miejsce w kolejce do świadczenia medycznego elementem systemu dystrybucji dobra podstawowego, a możliwość powrotu do rodziny podczas najważniejszego okresu migracyjnego roku ma wymiar zarówno ekonomiczny, jak i wspólnotowy. Mechanizm ceny zaczyna tu konkurować z innymi zasadami: potrzebą, godnością, równym dostępem, więzią rodzinną czy społecznym rozumieniem stosowności. W tym punkcie pojawia się drugi poziom spotkania z chińską tradycją.

Konfucjanizm nie rozpoczyna refleksji moralnej od jednostki dysponującej prawem do swobodnego zarządzania zasobami, lecz od człowieka osadzonego wewnątrz relacji. Ciało, rodzina, status, obowiązek i praktyka społeczna należą do świata znaczeń tworzonych wspólnie. Sam fakt, że coś znajduje się w faktycznej dyspozycji jednostki, nie przesądza o tym, że powinno zostać potraktowane jako dobro wymienne. Sandelowska krytyka społeczeństwa rynkowego może rezonować z konfucjańską wrażliwością na relacyjną naturę dóbr. Nie jest to jednak tożsamość stanowisk. Sandel buduje swoją krytykę w oparciu o tradycję republikańską i arystotelesowskie pytanie o cel praktyki; konfucjanizm rozwija natomiast własny aparat pojęciowy dotyczący relacji, ról, rytuału, właściwego zachowania i samokultywacji. Należy przy tym zachować jeszcze jedno istotne rozróżnienie.

Komunitaryzm w filozofii zachodniej powstał jako odpowiedź na określone odmiany liberalizmu wewnątrz społeczeństw liberalno-demokratycznych. Klasyczny konfucjanizm rozwijał się zaś w całkowicie odmiennej strukturze historycznej, politycznej i ontologicznej. Porównywanie tych tradycji wymaga zatem funkcjonalnej precyzji. Podobieństwo polegające na odrzuceniu atomistycznego obrazu człowieka nie oznacza identyczności źródeł obowiązku, stosunku do hierarchii, rodziny, państwa czy pluralizmu moralnego.

Właśnie dlatego lepszą metodą będzie traktowanie Sandela jako partnera konwersacji, a nie jako zachodniego tłumacza konfucjanizmu. Publiczna dyskusja towarzysząca publikacji Encountering China w Harvard-Yenching Institute dobrze odsłoniła tę ambiwalencję. Joseph Chan zwracał uwagę na trudność przeniesienia konfucjańskich idei wspólnoty i cnót do nowoczesnego społeczeństwa; Hahm Chaibong ostrzegał przed ryzykiem zbyt bliskiego związania odrodzenia konfucjańskiego z nacjonalizmem i autorytarną polityką; Qu Hongmei podkreślała z kolei, że nowoczesne Chiny nie mogą po prostu powrócić do świata Konfucjusza i Laozi. Sandel sam wskazywał, że tradycji konfucjańskiej nie należy używać jako gotowego instrumentu

ideologicznego, lecz poddawać ją sporowi interpretacyjnemu. Już na tym etapie ujawnia się problem powracający w całym artykule: tradycja może być zasobem moralnym, ale może również zostać zamieniona w narzędzie legitymizacji. Jej żywotność zależy więc nie tylko od obecności w retoryce publicznej, lecz od możliwości sporu o znaczenie jej własnych pojęć.

Ważne jest również, aby nie przeciwstawiać fałszywie „chińskiej wspólnotowości" zachodniemu indywidualizmowi. Dane porównawcze oraz badania transformacji społecznej wskazują na wzrost znaczenia indywidualnych aspiracji, samorozwoju, edukacji i samorealizacji w chińskim życiu społecznym. Formy te mogą jednak współistnieć z rodzinnymi zobowiązaniami, państwowymi projektami moralnego wychowania i odnowionym zainteresowaniem tradycją konfucjańską. Badania antropologiczne z 2026 roku opisują na przykład rozwój prywatnych programów samodoskonalenia, które w kolejnych etapach łączyły język przedsiębiorczości, psychologicznego self-help oraz konfucjańskiej edukacji rodzinnej. Nie jest to zatem prosty marsz od kolektywizmu do indywidualizmu, lecz raczej rekombinacja: elementy różnych tradycji zostają łączone w nowe konfiguracje odpowiadające zmienionym warunkom życia.

Edukacja jako procedura ujawniania konfliktów norm

Na tym tle szczególnego znaczenia nabiera edukacyjny wymiar filozofii Sandela. Kurs "Justice" nie jest jedynie wykładem z historii idei; jego metoda polega na wciągnięciu słuchaczy w spór, w którym abstrakcyjna teoria zostaje skonfrontowana z sytuacją wymagającą konkretnej decyzji moralnej. Uczestnik nie otrzymuje gotowych odpowiedzi, lecz zostaje zmuszony do ujawnienia przesłanek własnego sądu i zestawienia ich z argumentami konkurencyjnymi. Harvard opisywał cel kursu właśnie jako ćwiczenie zdolności racjonalnego prowadzenia sporu moralnego, odróżnione zarówno od relatywistycznego wzruszenia ramion, jak i od dogmatycznego obstawania przy własnej opinii. W społeczeństwie doświadczającym konkurencji różnych języków moralnych taka forma dydaktyki może być atrakcyjna nie dlatego, że dostarcza nowych dogmatów, lecz ponieważ uczy procedury publicznego ujawniania konfliktów norm. W tym miejscu pojawia się paradoks, który prowadzi do centralnego problemu dalszych rozważań.

Sandel krytykuje neutralność liberalną, uznając, że wspólnota polityczna nie może całkowicie uchylić się od pytań o dobro wspólne i cnotę obywatelską. Jednocześnie jego metoda pedagogiczna opiera się na sporze, argumentacji i możliwości podważenia przyjętego rozumienia dobra. Konfucjanizm również wiąże politykę z formowaniem charakteru, lecz tradycyjnie większą wagę przypisuje harmonizacji relacji, odpowiednim rolom, rytuałowi oraz moralnemu przykładowi. Spotkanie obu tych tradycji nie dotyczy więc wyłącznie pytania o to, czy państwo i wspólnota

powinny promować cnoty. Dotyczy kwestii trudniejszej: w jaki sposób wspólnota może kształtować człowieka, nie zamykając mu jednocześnie drogi do refleksyjnego zakwestionowania jej norm. To rozróżnienie pozwala inaczej spojrzeć również na opisywaną "duchową pustkę". Problem nowoczesnej wspólnoty nie polega bowiem jedynie na znalezieniu silniejszych wartości, które zastąpiłyby te osłabione. Można bowiem wypełnić moralną próżnię systemem tak gęstym, że zabraknie w nim miejsca dla autonomicznej refleksji. Z drugiej strony można chronić autonomię tak konsekwentnie, że wspólne instytucje utracą język pozwalający mówić o dobru w inny sposób niż jako o sumie preferencji. Sandel i jego chińscy rozmówcy poruszają się właśnie pomiędzy tymi dwoma niebezpieczeństwami.

Ich spór nie jest konfliktem wspólnoty z wolnością, lecz próbą zrozumienia, jaka wspólnota jest zgodna z wolnością człowieka, który zawsze już znajduje się w relacjach, ale nie powinien być przez te relacje intelektualnie unieruchomiony. Dlatego centralnym punktem artykułu nie będzie ostatecznie sam "chiński komunitaryzm", lecz pojęcie osoby. Od tego, kim jest człowiek, zależy bowiem odpowiedź na pytanie o zakres rynku, znaczenie rodziny, naturę sprawiedliwości, treść edukacji, granice państwowego wychowania, sens obywatelstwa, dopuszczalność inżynierii genetycznej oraz relację między tradycją a autonomią. Jeśli osoba jest przede wszystkim właścicielem swoich preferencji i projektów, instytucje powinny chronić możliwość ich realizacji. Jeżeli zaś jest przede wszystkim węzłem relacji i dziedzicem zobowiązań, polityka musi brać pod uwagę jakość tych więzi. Jeśli jednak – jak sugeruje Sandelowska korekta obu skrajności – człowiek jest podmiotem refleksyjnie usytuowanym, zadaniem instytucji staje się utrzymanie delikatnej przestrzeni pomiędzy zakorzenieniem a krytyką. W tym miejscu trzeba będzie cofnąć się znacznie dalej niż do reform Deng Xiaopinga i znacznie głębiej niż do XX-wiecznego sporu liberalizmu z komunitaryzmem.

Konfucjańska antropologia osoby jako procesu

Kategorie pozwalające zrozumieć współczesne chińskie dyskusje o wspólnocie, cnocie i osobie kształtowały się przez ponad dwa tysiąclecia sporów między konfucjanizmem a jego konkurentami oraz w kolejnych reinterpretacjach tradycji. Pojęcia takie jak ren, li, yi, xiao, de i he nie są jedynie egzotycznymi odpowiednikami zachodnich terminów.

Tworzą inną mapę normatywną człowieka. Jej rekonstrukcja jest niezbędna, aby sensownie opisać współczesne Chiny jako społeczeństwo rozpięte między rynkiem, państwem, rodziną, tradycją a indywidualnymi aspiracjami. Wymaga to odwołania się do klasycznej chińskiej antropologii moralnej: wizji człowieka, który nie pojawia się na świecie jako gotowe "ja", lecz staje się osobą

poprzez relację, rytuał, praktykę i samokultywację. Dopiero ten fundament wyjaśnia, dlaczego Sandelowska krytyka "nieobciążonego ja" brzmi w Chinach jednocześnie swojsko i obco – oraz dlaczego spotkanie tych dwóch tradycji prowadzi nie do łatwej syntezy, lecz do jednego z najciekawszych współczesnych sporów o naturę człowieka. Człowiek nie dany, lecz stający się.

Aby wyprowadzić spór o społeczeństwo chińskie poza banalne przeciwstawienie "indywidualistycznego Zachodu" i "kolektywistycznego Wschodu", należy zacząć od zasadniczego pytania antropologicznego: czym właściwie jest osoba w klasycznej myśli konfucjańskiej? Pytanie to okazuje się trudniejsze, niż sugerowałaby możliwość prostego przetłumaczenia chińskich kategorii na język europejskiej filozofii moralnej.

Konfucjusz nie pozostawił systematycznego traktatu o naturze podmiotu, analogicznego do późniejszych zachodnich teorii osoby, świadomości czy autonomii. Jego myśl rekonstruujemy przede wszystkim z Dialogów konfucjańskich oraz późniejszej tradycji interpretacyjnej, co sprawia, że historyczny "Konfucjusz" jest konstrukcją wymagającą krytyki źródeł. Nie ulega jednak wątpliwości, że centralne kategorie tej tradycji – ren, li, yi, xiao, de oraz idea junzi – układają się w antropologię, w której człowieczeństwo nie jest biologicznym faktem ani gotowym zasobem wewnętrznych właściwości. Jest ono zadaniem realizowanym poprzez praktykę społeczną, samokształcenie i uczestnictwo w relacjach. To przesunięcie akcentów ma kluczowe znaczenie.

W znacznej części nowożytnej filozofii europejskiej punktem wyjścia była jednostka już wyodrębniona: podmiot poznający u Kartezjusza, posiadacz naturalnych praw u Locke'a, autonomiczny prawodawca moralny u Kanta czy kontraktująca jednostka w teoriach umowy społecznej. Nie oznacza to, że całą filozofię zachodnią można sprowadzić do atomizmu – Arystoteles, Hegel, tradycja republikańska, fenomenologia, personalizm, pragmatyzm czy współczesne teorie uznania przeczą takiemu uproszczeniu. Różnica dotyczy raczej punktu ciężkości.

Konfucjańska osoba relacyjna jako proces stawania się ludzkim

W klasycznej tradycji konfucjańskiej człowiek jawi się przede wszystkim jako syn lub córka, rodzic, brat, przyjaciel, uczeń, nauczyciel, poddany, urzędnik oraz członek rodziny i wspólnoty. Relacje nie są tu jedynie zewnętrznymi połączeniami między uprzednio istniejącymi jednostkami; w istotnym stopniu współtworzą one to, kim człowiek się staje.

Współczesna interpretacja Rogera T. Amesa i Henry'ego Rosemonta radykalizuje ten punkt, określając konfucjanizm mianem „etyki ról”. Według nich człowiek nie tyle posiada role społeczne,

co rozwija swoją osobowość poprzez sposób ich wypełniania. Książka ujmuje tę propozycję poprzez koncepcję "wiązki ról": osoba jest rodzicem, dzieckiem czy sąsiadem nie na powierzchni jakiegoś całkowicie niezależnego „prawdziwego ja”, lecz właśnie poprzez te relacje kształtuje własną tożsamość. Ames i Rosemont przedstawiają tę tradycję jako alternatywę dla języka etycznego, który analizę rozpoczyna od niezależnych jednostek wyposażonych w określone interesy, prawa lub maksymalizowane preferencje.

W ich ujęciu klasyczny konfucjanizm opisuje raczej „osobę relacyjną” niż autonomiczne „ja”. Należy jednak zaznaczyć, że jest to konkretne stanowisko interpretacyjne, a nie bezsporny konsensus sinologii i filozofii porównawczej. Kwong-Loi Shun zauważa, że literatura dotycząca wczesnego konfucjanizmu często zbyt pochopnie przechodziła od trafnego stwierdzenia o społecznym zakorzenieniu osoby do znacznie mocniejszej tezy, jakoby pojęcia indywidualnej podmiotowości, autonomii czy krytycznego dystansu były tej tradycji zasadniczo obce. Aaron Stalnaker również odrzuca zarówno obraz Chin jako prostego przeciwieństwa Zachodu, jak i najbardziej radykalne wersje etyki ról; opowiada się za interpretacją relacyjnej osoby posiadającej warunkową, społecznie ukształtowaną zdolność autonomicznego sądu. Spór ten okaże się kluczowy w dalszej analizie, gdy zapytamy, czy człowiek zdefiniowany przez role dysponuje wystarczającą przestrzenią, by odrzucić rolę niesprawiedliwą.

Centralnym pojęciem klasycznej etyki konfucjańskiej jest ren 仁. Tłumaczenia takie jak „życzliwość”, „humanitarność” czy „człowieczeństwo” uchwytują zawsze tylko fragment jego pola znaczeniowego. Ren odnosi się zarówno do dyspozycji moralnej, jak i do jakości bycia człowiekiem realizowanej w relacjach. W późniejszych interpretacjach relacyjnych można mówić wręcz o "stawaniu się ludzkim" – human becoming – choć należy pamiętać, że jest to współczesna rekonstrukcja filozoficzna, a nie prosty przekład klasycznego znaku. Jej wartość polega jednak na wydobyciu elementu rzeczywiście obecnego w tradycji: pełne człowieczeństwo wymaga ćwiczenia. Biologiczne narodziny rozpoczynają życie, lecz nie kończą procesu formowania osoby moralnej. W tej perspektywie moralność nie jest zbiorem poleceń stojących przed niezależną jednostką, lecz sposobem przekształcania emocji, reakcji, gestów i relacji tak, aby człowiek potrafił odpowiednio zareagować na konkretną sytuację. Z tego powodu konfucjańską teorię moralności można częściowo zestawiać z arystotelesowską etyką cnót, choć nie należy ich utożsamiać.

W obu przypadkach ważniejszy od jednorazowego, prawidłowego czynu jest charakter, który czyni właściwe działanie trwałą dyspozycją. W obu tradycjach wychowanie, nawyk i przykład innych osób są kluczowe. Jednak w konfucjanizmie relacyjny i rytualny wymiar formowania charakteru wysuwa się szczególnie silnie na pierwszy plan. Współczesna literatura interpretuje tę tradycję zatem na kilka konkurencyjnych sposobów: jako etykę cnót, etykę ról lub etykę troski. Zamiast wybierać

jedną klasyfikację, część badaczy traktuje je jako rodzinę interpretacji odsłaniających różne właściwości tego samego systemu.

Ren nie może być przy tym rozumiane bez li 禮. Termin ten bywa tłumaczony jako rytuał, obyczaj czy etykieta, lecz żadne z tych słów nie wyczerpuje jego funkcji. Li obejmuje rytuały religijne i rodzinne, formy okazywania szacunku, reguły zachowania oraz kulturowo utrwalone sposoby nadawania formy ludzkim interakcjom. W konfucjańskiej antropologii rytuał nie jest dekoracją moralności; jest jednym z "mechanizmów jej ucieleśniania".

Człowiek, powtarzając odpowiednie praktyki, uczy się nie tylko tego, jak ma wyglądać właściwe zachowanie, lecz również jak odczuwać sytuację i rozpoznawać jej moralną strukturę. Koncepcja ta może wydawać się obca kulturze, w której autentyczność przeciwstawia się konwencji. Nowoczesna jednostka często zakłada bowiem, że prawdziwe emocje pochodzą „z wnętrza", podczas gdy ceremonia i społeczny rytuał są jedynie sztucznymi maskami nakładanymi na autentyczne „ja".

Kształtowanie charakteru poprzez praktykę i osąd

Perspektywa konfucjańska odwraca ten sposób rozumowania. Nie zakłada ona, że wewnątrz człowieka istnieje gotowy i w pełni uformowany moralnie podmiot, który społeczne konwencje mogą co najwyżej ograniczać. To właśnie praktyka kształtuje dyspozycje: odpowiednio wykonany gest szacunku z czasem buduje zdolność szanowania, a rytuał żałobny nie tylko wyraża smutek, lecz nadaje mu formę i uczy przeżywania straty, osadza indywidualne cierpienie w pamięci rodzinnej oraz wspólnotowej.

W tym punkcie konfucjanizm styka się z kilkoma współczesnymi nurtami nauk społecznych, choć historycznej doktryny nie należy do nich anachronicznie redukować. Socjologiczna teoria habitusu Pierre'a Bourdieu, pragmatystyczne koncepcje nawyku, psychologia społecznego uczenia się czy badania nad ucieleśnionym poznaniem wskazują na to samo: znaczna część ludzkiego działania nie jest wynikiem każdorazowej, świadomej kalkulacji. Człowiek internalizuje schematy zachowania poprzez praktykę i uczestnictwo w życiu społecznym. Konfucjańskie li można zatem zestawić z teoriami dowodzącymi, że normy stają się skuteczne dopiero wtedy, gdy przestają być zewnętrznymi poleceniami, a zostają wcielone w sposób postrzegania i reagowania na świat. Różnica jest jednak zasadnicza: konfucjanizm nie ogranicza się do opisu tego procesu, lecz nadaje mu cel normatywny – poprzez właściwe praktyki człowiek ma stawać się moralnie lepszy. Dlatego li wymaga korekty przez yi 義.

Gdyby moralność sprowadzała się jedynie do wiernego odtwarzania obyczajów, konfucjanizm łatwo dałoby się zredukować do konformizmu. Yi – tłumaczone jako prawość lub zdolność rozpoznania tego, co należy uczynić w konkretnej sytuacji – pozwala ocenić, czy dane zachowanie jest adekwatne do moralnego sensu relacji.

Reguła nie może być bowiem odseparowana od celu, któremu służy. Właściwe działanie wymaga zatem osądu, a nie ślepego posłuszeństwa. W tym aspekcie klasyczna etyka konfucjańska okazuje się mniej mechaniczna, niż sugerowałby stereotypowy obraz systemu hierarchicznej dyscypliny. Li dostarcza formy, lecz yi wymaga rozumnego rozpoznania sytuacji; ren wyznacza humanizujący kierunek, a kultywowanie tych wszystkich dyspozycji prowadzi ku ideałowi junzi – osoby moralnie szlachetnej i wzorcowej. Postać junzi ma szczególne znaczenie, gdyż obrazuje transformację samego pojęcia szlachectwa: termin odnoszący się wcześniej do wysokiego urodzenia zostaje w tradycji konfucjańskiej powiązany z jakością charakteru. Wzorcowość nie wynika tu z genealogii, lecz jest owocem edukacji, samodyscypliny i zdolności kierowania się prawością ponad doraźnym interesem. Wyłania się stąd fundament chińskiej kultury administracyjnej i edukacyjnej: przekonanie, że człowieka można i trzeba kształcić, a wykształcenie nie jest jedynie transmisją wiedzy instrumentalnej. Jest technologią charakteru.

W tym miejscu ujawnia się znaczenie xiao 孝, tradycyjnie rozumianego jako synowska pobożność lub powinność wobec rodziców. W nowoczesnym języku pojęcie to może budzić skojarzenia z bezkrytycznym podporządkowaniem dzieci władzy rodzicielskiej. Taka interpretacja, choć uchwyciłaby realny hierarchiczny wymiar historycznego konfucjanizmu, byłaby niewystarczająca. Xiao pełni bowiem znacznie szerszą funkcję antropologiczną.

Relacyjna geneza podmiotu i potencjał moralny

Rodzina stanowi pierwsze środowisko, w którym jednostka doświadcza zależności, troski i wdzięczności, a także odpowiedzialności rozciągającej się w czasie. Współczesne analizy konfucjańskiej etyki międzypokoleniowej wskazują na rozumienie osoby jako osadzonej w sieci powiązań przekraczających zarówno przestrzeń, jak i ramy jednego pokolenia. Człowiek jest beneficjentem działań swoich przodków i jednocześnie współtwórcą warunków życia tych, którzy przyjdą po nim. Tak rozumiane xiao pozwala wydobyć różnicę między moralnością kontraktową a moralnością zobowiązania zastanego.

Dziecko nie wybiera rodziców, podobnie jak człowiek nie wybiera języka, w którym uczy się rozumieć świat, ani społeczeństwa, w którym przyszedł na świat. Nie oznacza to jednak, że każda odziedziczona więź posiada bezwzględną władzę moralną; wskazuje raczej na to, że znacząca część

życia normatywnego zaczyna się przed wyrażeniem zgody. W tym punkcie konfucjanizm spotyka się z Sandelowską krytyką teorii zobowiązań, które redukują obowiązek do dobrowolnego kontraktu. Człowiek może odkryć, że coś komuś zawdzięcza nie na mocy umowy, lecz z powodu historii relacji, której jest uczestnikiem. Nie należy jednak utożsamiać tych dwóch perspektyw. Sandelowski człowiek narracyjny zachowuje zdolność refleksyjnego dystansu wobec odziedziczonej historii. W najbardziej radykalnych interpretacjach konfucjańskiej etyki ról sama próba znalezienia „ja" poza relacjami może natomiast wydawać się filozoficznie chybiona.

Książka obrazuje tę różnicę za pomocą metafory „brzoskwini" i „cebuli". W modelu brzoskwini człowiek posiada twardy rdzeń ukryty pod społecznymi warstwami; role można zdejmować, podczas gdy „prawdziwe ja" pozostaje nienaruszone. W modelu cebuli po zdjęciu wszystkich warstw nie odkrywamy niezależnego jądra, gdyż to właśnie splot relacji konstytuuje osobę. Metafora ta jest sugestywna, lecz jako model antropologiczny wymaga ostrożności: człowiek relacyjny nie musi być pozbawiony podmiotowości, tak jak autonomia nie wymaga metafizycznej izolacji od wszelkich więzi. Najgłębszy argument konfucjańskiej koncepcji osoby można zatem sformułować inaczej.

Relacja nie jest wyłącznie ograniczeniem wolności, lecz jednym z warunków jej powstania. Język, zdolność rozumowania moralnego, repertuar emocjonalny czy pojęcia dobra i zła rozwijają się w kontekście społecznym. Człowiek nie staje się najpierw kompletnym podmiotem, by dopiero później wejść w relacje; to właśnie dzięki nim staje się podmiotem zdolnym do ich późniejszej krytyki. Tak ujęty konfucjański relacjonizm można zestawić z nowoczesnymi teoriami intersubiektywności, nie twierdząc przy tym, że są one historycznie tożsame. Heglowskie uznanie, Meadowska geneza jaźni społecznej czy współczesne teorie tożsamości narracyjnej również podważają wizję podmiotu całkowicie poprzedzającego społeczeństwo.

Chińska tradycja rozwija tę intuicję jednak we własnym języku praktyki, ról i samokultywacji. Pytanie o proces kultywacji prowadzi do zasadniczego sporu wewnątrz konfucjanizmu: czy człowiek rozwija to, co już w nim tkwi, czy też dopiero kultura wprowadza ład w jego pierwotne skłonności? Mencjusz i Xunzi udzielają na to pytanie odmiennych odpowiedzi, których nie należy sprowadzać do uproszczenia, że pierwszy wierzył w „dobrego", a drugi w „złego" człowieka. Problem jest subtelniejszy, gdyż obaj różnie rozumieją pojęcie xing – natury. Stanford Encyclopedia of Philosophy zauważa, że u Mencjusza chodzi o tendencję ku moralnemu rozwojowi, podczas gdy Xunzi wiąże xing z tym, co człowiek posiada od urodzenia: podstawowymi pragnieniami i emocjami. Obaj jednak zakładają możliwość moralnego przekształcenia człowieka. Mencjusz opiera swój argument na przekonaniu o istnieniu zalążków moralnych dyspozycji.

Najbardziej znanym przykładem jest spontaniczny niepokój na widok dziecka w bezpośrednim niebezpieczeństwie. Argument ten nie zakłada, że człowiek rodzi się doskonały lub automatycznie postępuje właściwie. Chodzi o istnienie potencjału moralnego, analogicznego do kiełka wymagającego odpowiednich warunków do wzrostu. Kultywacja nie tworzy więc moralności z próżni, lecz rozwija zdolności, które mogą zostać zaniedbane lub zagłuszone. Edukacja w tym modelu jest sztuką wzrostu, a nie produkcją osoby według zewnętrznego projektu. Antropologia ta niesie dalekosiężne konsekwencje: jeśli człowiek posiada moralne zalążki, wychowanie powinno tworzyć warunki ich rozwijania. Instytucja nie może zastąpić podmiotowości, gdyż moralność musi zostać rozpoznana i przeżyta przez samą osobę.

Dobry nauczyciel przypomina raczej ogrodnika niż inżyniera. Nie konstruuje ucznia z dowolnego materiału, lecz rozpoznaje jego potencjał, chroni go, stymuluje i powstrzymuje się od działań, które mogłyby ten wzrost zniszczyć. W tej perspektywie nadmierna kontrola jest równie niebezpieczna co zaniedbanie. Próba mechanicznego „wyprodukowania" cnoty podważa bowiem warunki, w których może ona stać się autentyczną dyspozycją.

Spór o formowanie charakteru a spontaniczność

Xunzi wychodzi z innego punktu. Jego słynna formuła, że natura człowieka jest „zła", bywa często interpretowana przez analogię do zachodnich doktryn grzechu pierworodnego lub metafizycznego zła, lecz takie zestawienie jest mylące. Określenie to należy rozumieć raczej jako opis stanu „niepożądanego" w kontekście społecznych konsekwencji spontanicznego podążania za nieuregulowanymi pragnieniami. Człowiek dąży do korzyści, przyjemności i uznania; jeśli wielu ludzi zabiega o te same dobra bez norm porządkujących ich roszczenia, nieuchronnie pojawia się konflikt. Problemem nie jest więc demoniczna natura jednostki, lecz fakt, że nieuporządkowane skłonności nie tworzą spontanicznie sprawiedliwego ładu społecznego.

Dlatego Xunzi nadaje tak wielkie znaczenie świadomemu wysiłkowi, nauczaniu, wzorcom, rytuałowi oraz yi. Człowiek staje się dobry dzięki wei - celowej działalności i pracy nad sobą. Instytucje kultury nie są tu zewnętrznym dodatkiem do moralnej natury, lecz narzędziami, które pozwalają ją przekształcać. Rytuały wprowadzają strukturę w sferę pragnień: wyznaczają właściwe sposoby ich zaspokajania, hierarchizują dobra i uczą jednostkę uwzględniania roszczeń innych.

W literaturze przedmiotu Xunzi jawi się jako myśliciel rozwijający szczególnie rozbudowaną filozofię edukacji – przekonany, że moralność wymaga formacji, a sama spontaniczność nie gwarantuje cnoty. Co ciekawe, różnica między Mencjuszem a Xunzim nie jest tak absolutna, jak sugeruje podręcznikowa opozycja. Obydwaj wierzą w możliwość osiągnięcia moralnej doskonałości,

przywiązują ogromną wagę do samokultywacji i zakładają, że sposób reagowania na świat można przekształcić. Różnią się przede wszystkim modelem wyjaśniającym źródło tego procesu.

Mencjusz podkreśla rozwijanie immanentnego potencjału, Xunzi – transformującą moc kulturowej praktyki. W pierwszym przypadku ład społeczny ma pomagać rosnąć temu, co w człowieku moralne; w drugim jego zadaniem jest formowanie pragnień, zanim zaczną one prowadzić do konfliktu. Z punktu widzenia współczesnej filozofii społecznej spór ten pozostaje niezwykle aktualny. Model Mencjański jest bliższy teoriom zakładającym zdolność człowieka do rozwoju przy właściwych warunkach oraz potrzebę ochrony przestrzeni spontaniczności i wewnętrznej motywacji. Xunzi przypomina natomiast, że żadna spontaniczność nie pojawia się w próżni, poza instytucjami, a człowiek nie rodzi się z gotową kompetencją współżycia w złożonym społeczeństwie.

Normy, edukacja, język, ceremonia, sankcje i przykład innych uczestniczą w budowaniu zdolności moralnych. Można więc powiedzieć, że Mencjusz mocniej chroni możliwość organicznego rozwoju osoby, podczas gdy Xunzi wyraźniej widzi architekturę społeczną potrzebną do jego uporządkowania. Współczesna edukacja oscyluje między tymi intuicjami: jeden model akcentuje autonomię ucznia i odkrywanie zdolności, drugi zaś znaczenie standardów, dyscypliny i habituacji.

Konfucjański spór sprzed ponad dwóch tysiącleci pokazuje, że konflikt między „rozwojem” a „formowaniem” nie jest wynalazkiem współczesnej pedagogiki. Każdy system edukacyjny musi odpowiedzieć na pytanie, ile miejsca pozostawić spontaniczności, a ile przeznaczyć na świadome kształtowanie charakteru. Odpowiedź ta ma zarazem konsekwencje polityczne, gdyż instytucja uprawniona do wychowywania zyskuje możliwość określania, jaki człowiek ma być. Tu odsłania się również dwuznaczność li.

Rytuał może być technologią wzajemnego szacunku, ale może stać się technologią reprodukcji hierarchii. Może cywilizować pragnienia, lecz również naturalizować istniejące stosunki władzy. Może dostarczać jednostce języka uczestnictwa we wspólnym świecie, a równocześnie utrudniać wyobrażenie sobie świata zorganizowanego inaczej. Ta ambiwalencja będzie miała zasadnicze znaczenie dla dalszej analizy chińskiej tradycji. Nie wystarczy stwierdzić, że relacje kształtują człowieka. Trzeba zapytać: jakie relacje, według jakich norm i kto ma kompetencję określenia ich właściwego kształtu? Na tym właśnie poziomie uwidacznia się problem, który metafora cebuli zaciemnia.

Osoba jako relacyjnie ukształtowany ośrodek refleksji

Jeśli człowiek jest wyłącznie sumą swoich ról, skąd bierze się możliwość sprzeciwu córki wobec niesprawiedliwej władzy ojca, poddanego wobec niemoralnego władcy, kobiety wobec patriarchalnej konwencji czy ucznia wobec błędu nauczyciela? Nie wystarczy odpowiedzieć, że każda z tych osób pełni jednocześnie wiele ról i może równoważyć jedną drugą. Czasami bowiem cały system dostępnych ról jest hierarchiczny. W takim przypadku niezbędne staje się normatywne kryterium pozwalające stwierdzić, że pewien społecznie utrwalony sposób wykonywania roli jest po prostu zły. Wczesny konfucjanizm posiada zasoby umożliwiające taką krytykę, choć nie odpowiadają one nowoczesnej teorii indywidualnych praw.

Właściwe wypełnianie roli nie oznacza bezwarunkowego posłuszeństwa osobie zajmującej pozycję wyższą. Władca powinien zachowywać się jak władca w sensie moralnym, rodzic ma zobowiązania wobec dziecka, a lojalność nie znosi możliwości remonstracji. Hierarchia jest normatywnie obustronna: pozycja wyższa generuje obowiązki, a nie tylko przywileje. Jeśli osoba posiadająca władzę przestaje realizować moralny sens swojej roli, sam tytuł nie wystarcza do zachowania pełnej legitymizacji normatywnej. Zasada ta wybrzmiewa szczególnie mocno u Mencjusza, którego filozofia polityczna dopuszcza daleko idącą krytykę władcy moralnie niegodnego. Dlatego określenie konfucjanizmu jako doktryny "kolektywistycznej" jest poznawczo ubogie. Kolektywizm zazwyczaj opisuje przewagę grupy nad jednostką, tymczasem konstrukcja konfucjańska jest bardziej złożona: osoba i wspólnota współtworzą się poprzez relacje. Nie chodzi tu wyłącznie o poświęcenie interesu jednostki na rzecz zbiorowości, lecz o przekonanie, że interes ten nie może zostać prawidłowo określony w całkowitym oderwaniu od jakości więzi, w których człowiek żyje. Zarazem właśnie ta konstrukcja narażona jest na szczególną formę patologii – możliwość przedstawienia wymagań istniejącej hierarchii jako elementu samej tożsamości człowieka. To, co tworzy osobę, może stać się również narzędziem jej zamknięcia.

Interesująca staje się tutaj Sandelowska idea "ja refleksyjnie usytuowanego". Sandel podziela przekonanie o narracyjnym i historycznym zakorzenieniu tożsamości, a równocześnie zachowuje moralny dystans niezbędny do oceny pełnionych ról. Wspólnota jest warunkiem kształtowania osoby, lecz nie powinna zamieniać się w jej więzienie. Stanowi to ważny pomost między liberalnym a konfucjańskim językiem podmiotowości. Z liberalizmu zachowano znaczenie krytycznego sądu jednostki; z krytyki komunitarystycznej przejęto świadomość, że jednostka dokonująca tego sądu nie zaczyna od zera. Ocenia ona swoją tradycję za pomocą zdolności intelektualnych, języka i wartości częściowo przez tę samą tradycję ukształtowanych. Nie ma zatem konieczności wybierania między atomem a cebulą.

Możliwa jest koncepcja osoby jako relacyjnie ukształtowanego ośrodka refleksji. Człowiek potrzebuje innych, aby stać się zdolnym do autonomii, lecz osiągnięta w relacjach autonomia może zostać następnie wykorzystana do oceny samych relacji. Ten paradoks nie jest słabością teorii; odpowiada on strukturze ludzkiego rozwoju. Dziecko staje się zdolne do samodzielnego sądu dzięki wychowaniu, a następnie może zakwestionować wychowawców. Uczeń zdobywa język krytycznego myślenia od nauczycieli i właśnie za jego pomocą może podważyć ich argumenty. Obywatel zostaje ukształtowany przez kulturę polityczną, ale może wykorzystać jej własne wartości do krytyki instytucji. Autonomia nie jest wtedy przeciwieństwem zależności, lecz jednym z możliwych rezultatów dobrze ukształtowanych zależności.

Edukacja staje się zatem centralnym miejscem styku antropologii i polityki. Jeżeli człowiek jest bytem niedokończonym, którego charakter powstaje poprzez nawyk, rytuał, relacje i refleksję, żadne społeczeństwo nie może być neutralne wobec procesu jego formowania. Nawet system deklarujący aksjologiczną neutralność przekazuje określone modele zachowania: uczy konkurencji lub współpracy, stosunku do autorytetu, sposobu rozwiązywania sporów, rozumienia sukcesu, wartości pracy czy stosunku do czasu, ciała, rodziny i wspólnoty. Z perspektywy konfucjańskiej pytanie nie brzmi więc, czy wychowujemy moralnie, lecz jakiego człowieka nasze instytucje faktycznie wytwarzają. Zainteresowanie Sandela Chinami zyskuje w tym kontekście głębsze wyjaśnienie.

Jego pytania o moralne granice rynku spotkały społeczeństwo dysponujące własną, długą tradycją przekonania, że instytucje kształtują charakter, dobra mają znaczenia społeczne, a człowiek istnieje w zobowiązaniach wykraczających poza kontrakt. Jednocześnie Sandel wniósł do tego dialogu element, którego nie można utożsamić z tradycyjnym konfucjańskim dążeniem do harmonii: ideę otwartego sporu o znaczenie dobra wspólnego. Jeśli charakter powstaje w społeczeństwie, trzeba bowiem pytać nie tylko o skuteczność jego formowania, ale również o to, kto ma prawo definiować wzór osobowy. To pytanie prowadzi nas do następnego poziomu analizy.

Napięcie między formowaniem a spontanicznością

Konfucjanizm nie był jedynym chińskim sposobem myślenia o człowieku i ładzie społecznym. Już w czasach klasycznych Chiny stały się areną gwałtownego sporu między szkołami, z których każda inaczej rozumiała naturę ludzkich pragnień, rolę prawa, znaczenie przymusu czy możliwość moralnego wychowania i granice ingerencji w spontaniczny bieg życia. Konfucjańska nadzieja na transformującą siłę rytuału napotkała z jednej strony twardą diagnozę legistów, przekonanych, że stabilność wymaga instytucjonalnych bodźców, prawa oraz systemu nagród i kar, z drugiej zaś

daoistyczną nieufność wobec nadmiernego formowania człowieka. Dopiero w tym trójkącie — konfucjańskiej samokultywacji, legistycznej technologii państwa i daoistycznej krytyki wymuszonego porządku — widać pełnię napięcia, które powraca również we współczesnych Chinach: pytanie o to, jaka część człowieka powinna zostać uformowana przez instytucję, a co należy pozostawić procesom, których żadna struktura nie powinna próbować całkowicie kontrolować.

> Ostatecznie pytanie o naturę człowieka w Chinach nie sprowadza się do wyboru między izolowanym atomem a społeczną cebulą. Prawdziwym wyzwaniem pozostaje stworzenie takiej wspólnoty, która daje jednostce poczucie przynależności, nie odbierając jej jednocześnie odwagi do powiedzenia „nie” własnym korzeniom. Czy można bowiem być w pełni ludzkim, będąc jedynie doskonałym odzwierciedleniem cudzych oczekiwań?

Inspiracje

[1] "Encountering China" Michael J Sandel

Michael Joseph Sandel (ur. 1953) jest amerykańskim filozofem politycznym i profesorem nauk politycznych im. Anne T. i Roberta M. Bass na Uniwersytecie Harvarda, gdzie wykłada filozofię polityczną od 1980 roku. Znany ze swojego kursu na Harvardzie i globalnego cyklu wykładów „Sprawiedliwość", Sandel jest wybitną postacią współczesnej teorii moralnej i politycznej. Międzynarodową sławę akademicką zdobył dzięki komunitariańskiej krytyce liberalnej teorii Johna Rawlsa zawartej w książce „Liberalizm a granice sprawiedliwości". Prace badawcze Sandela dotyczą moralnych granic rynków, obywatelskich implikacji merytokracji oraz ożywienia dyskursu publicznego dotyczącego dobra wspólnego. Jako członek Amerykańskiej Akademii Sztuk i Nauk, łączy teorię polityczną z filozofią publiczną, podejmując etyczne kwestie sprawiedliwości, demokracji i obywatelstwa.

Michael Joseph Sandel (born 1953) is an American political philosopher and the Anne T. and Robert M. Bass Professor of Government at Harvard University, where he has taught political philosophy since 1980. Renowned for his Harvard course and global lecture series 'Justice,' Sandel is a prominent figure in contemporary moral and political theory. He first gained international academic prominence with his communitarian critique of John Rawls's liberal theory in Liberalism and the Limits of Justice. Sandel's scholarship examines the moral limits of markets, the civic implications of meritocracy, and the revitalization of public discourse concerning the common good. A member of the American Academy of Arts and Sciences, his work bridges political theory with public philosophy, addressing ethical questions of justice, democracy, and citizenship.

Harvard University

Literatura uzupełniająca

Książki

Książki autorów przywoływanych i literatura pokrewna:



[1] "The Analects of Confucius"

Konfucjusz

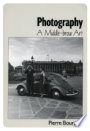
ISBN: 9781636001227

[2] **"Life of Jesus"**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel

[3] **"Der Geist des Christentums und sein Schicksal"**

Georg Wilhelm Friedrich Hegel



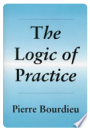
[4] **"Photography"**

Pierre Bourdieu

Stanford University Press | ISBN: 9780804726894

[5] **"Distinction"**

Pierre Bourdieu



[6] **"The Logic of Practice"**

Pierre Bourdieu

Stanford University Press | ISBN: 9780804720113



[7] **"Mencius"**

Mencjusz

Palacký University Olomouc | ISBN: 9788024464411

[8] **"The Works of Mencius/chapter01"**

Mencjusz

[9] **"The Works of Mencius/chapter02"**

Mencjusz



[10] **"Xunzi"**

Xunzi

BooksWhale LLC

Artykuły naukowe

Prace autorów przywoływanych w tekście:

[1] **"Moral China in the Age of Reform"**

Jiwei Ci

2014 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9781139839228

Źródło

[2] **"Democracy in China: The Coming Crisis"**

Jiwei Ci

2019 | DOI: 10.4159/9780674242142

Źródło

[3] **"The Moral Crisis in Post-Mao China: Prolegomenon to a Philosophical Analysis"**

Jiwei Ci

2009 | Diogenes | DOI: 10.1177/0392192109102151

Źródło

[4] **"The Right, the Good, and the Place of Rights in Confucianism"**

Jiwei Ci

1998 | The HKU Scholars Hub (University of Hong Kong)

Źródło

[5] **"Income inequality and shadow education in China: From the perspective of social stratification"**

Yuexuan Gong, Haiping Xue, Tao Chen

2025 | China Economic Review | DOI: 10.1016/j.chieco.2025.102426

Źródło

[6] **"A Response to Michael Sandel and Other Matters"**

Zehou Li, Paul Joseph D'Ambrosio, R. A. Carleo

2016 | Philosophy East and West | DOI: 10.1353/pew.2016.0084

Źródło

[7] **"The China Model: Political Meritocracy and the Limits of Democracy"**

Paul Joseph D'Ambrosio

2017 | International Journal of Philosophical Studies | DOI: 10.1080/09672559.2017.1305162

Źródło

[8] **"Wei-Jin Period Xuanxue 'Neo-Daoism': Re-working the Relationship Between Confucian and Daoist Themes"**

Paul Joseph D'Ambrosio

2016 | Philosophy Compass | DOI: 10.1111/phc3.12344

Źródło

[9] "Non-humans in theZhuangzi: Animalism and anti-anthropocentrism"

Paul Joseph D'Ambrosio

2021 | Asian Philosophy | DOI: 10.1080/09552367.2021.1934218

Źródło

[10] "Family Versus the Individual: The Politics of Marriage Laws in Korea"

Hahm Chaibong

2003 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511509964.016

Źródło

[11] "How the East Was Won: Orientalism and the New Confucian Discourse in East Asia"

Hahm Chaibong

2000 | Seoul National University Open Repository (Seoul National University)

Źródło

[12] "Postmodernism in the Post-Confucian Context: Epistemological and Political Considerations"

Hahm Chaibong

2001 | Human Studies | DOI: 10.1023/a:1010721805587

Źródło

[13] "China's Future Is South Korea's Present"

Hahm Chaibong

2018

Źródło

[14] "The Coronavirus Pandemic: The Growing Relevance of Moral Cosmopolitan Justice?"

Sumiti Kataria, Qu Hongmei

2021 | Fudan Journal of the Humanities and Social Sciences | DOI: 10.1007/s40647-021-00334-6

Źródło

[15] "Marxism and Morality: Reflections on the History of Interpreting Marx in Moral Philosophy"

Qu Hongmei

2011 | Frontiers of Philosophy in China | DOI: 10.1007/s11466-011-0136-4

Źródło

[16] "General Theory of Philosophy and Contemporary Marxist Research in China"

Qu Hongmei

2009 | Journal of Jilin Normal University

Źródło

[17] "Fundamental issues in present-day China"

Deng Xiaoping

1987

Źródło

[18] "On the Peaceful Reunification of China's Mainland and Taiwan"

Deng Xiaoping

2002 | Chinese Law & Government | DOI: 10.2753/clg0009-4609350332

Źródło

[19] "Impacts of Parenting Style,Physical Self on Gender Role Development in High School Students"

Deng Xiaoping

2008 | Xinli fazhan yu jiaoyu

Źródło

[20] "The Mediating Influence of Self-Esteem on the Relation between Personality,Social Support and Subjective Well-Being"

Deng Xiaoping

2009 | Yingyong xinlixue

Źródło

[21] "An Essay Concerning Human Understanding."

H. R. Smart, JOHN L. LOCKE, A. Seth Pringle-Pattison

1925 | The Philosophical Review | DOI: 10.2307/2179386

Źródło

[22] "An essay concerning human understanding, 1690."

JOHN L. LOCKE

1948 | Appleton-Century-Crofts eBooks | DOI: 10.1037/11304-008

Źródło

[23] "Some Thoughts Concerning Education"

JOHN L. LOCKE

1693 | Oxford University Press eBooks | DOI: 10.1093/oseo/instance.00016977

Źródło

[24] "Groundwork for the Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant, Christine M. Korsgaard

2012 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511809590.004

Źródło

[25] "Groundwork of The Metaphysic of Morals"

Immanuel Kant

2020 | Routledge eBooks | DOI: 10.4324/9780203714805-2

Źródło

[26] "Critique of the Power of Judgment"

Immanuel Kant

2000 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511804656

Źródło

[27] "Grounding for the Metaphysics of Morals"

Immanuel Kant, James W. Ellington

2020 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[28] "The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy."

John Peter Anton, G. W. F. Hegel, Walter Cer, H. S. Harris, Walter H. Cerf

1980 | Philosophy and Phenomenological Research | DOI: 10.2307/2106414

Źródło

[29] "Thinking Through Confucius"

David L. Hall, Roger T. Ames

1987 | State University of New York Press eBooks | DOI: 10.2307/jj.18255044

Źródło

[30] "Confucian Role Ethics"

Roger T. Ames

2011 | The Chinese University Press eBooks | DOI: 10.2307/j.ctt1p9wqgm

Źródło

[31] "Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture"

David L. Hall, Roger T. Ames

1995 | Medical Entomology and Zoology

Źródło

[32] "The Democracy of the Dead: Dewey, Confucius, and the Hope for Democracy in China"

David L. Hall, Roger T. Ames

1999

Źródło

[33] "Rights-Bearing Individuals and Role-Bearing Persons"

Henry Jr. Rosemont

2016 | V&R unipress eBooks | DOI: 10.14220/9783737006057.33

Źródło

[34] "Confucian Role Ethics: A Moral Vision for the 21st Century?"

Henry Jr. Rosemont, Roger T. Ames

2016

Źródło

[35] "Whose Democracy? Which Rights? A Confucian Critique of Modern Western Liberalism"

Henry Jr. Rosemont

2004 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511606960.005

Źródło

[36] "Effortless Action: Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China"

Kwong-loi Shun, Edward Slingerland

2004 | Harvard Journal of Asiatic Studies | DOI: 10.2307/25066756

Źródło

[37] "Conception of the Person in Early Confucian Thought"

Kwong-loi Shun

2004 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511606960.010

Źródło

[38] **"Confucian Ethics: A Comparative Study Of Self, Autonomy, And Community"**

Kwong-loi Shun, David B. Wong

2004 | DOI: 10.1017/cbo9780511606960

Źródło

[39] **"STUDYING CONFUCIAN AND COMPARATIVE ETHICS: METHODOLOGICAL REFLECTIONS"**

Kwong-loi Shun

2009 | Journal of Chinese Philosophy | DOI: 10.1111/j.1540-6253.2009.01529.x

Źródło

[40] **"Overcoming Our Evil: Human Nature and Spiritual Exercises in Xunzi and Augustine"**

Aaron Stalnaker

2006 | Georgetown University Press eBooks | DOI: 10.1353/book13022

Źródło

[41] **"COMPARATIVE RELIGIOUS ETHICS AND THE PROBLEM OF "HUMAN NATURE""**

Aaron Stalnaker

2005 | Journal of Religious Ethics | DOI: 10.1111/j.1467-9795.2005.00193.x

Źródło

[42] **"XUNZI'S MORAL ANALYSIS OF WAR AND SOME OF ITS CONTEMPORARY IMPLICATIONS"**

Aaron Stalnaker

2012 | Journal of Military Ethics | DOI: 10.1080/15027570.2012.708178

Źródło

[43] **"ANTHROPOS AND ETHICS Categories of Inquiry and Procedures of Comparison"**

Thomas A. Lewis, Jonathan Wyn Schofer, Aaron Stalnaker, Mark A. Berkson

2005 | Journal of Religious Ethics | DOI: 10.1111/j.1467-9795.2005.00197.x

Źródło

[44] **"Outline of a Theory of Practice"**

Pierre Bourdıeu

1977 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511812507

Źródło

[45] "The Logic of Practice"

Pierre Bourdıeu

1990 | Stanford University Press eBooks | DOI: 10.1515/9781503621749

Źródło

[46] "The social space and the genesis of groups"

Pierre Bourdıeu

1985 | Theory and Society | DOI: 10.1007/bf00174048

Źródło

[47] "The Human Revolution [and Comments and Reply]"

Charles F. Hockett, Robert Ascher, George A. Agogino, Ray L. Birdwhistell, Alan Lyle Bryan, Margaret Mead

1964 | Current Anthropology | DOI: 10.1086/200477

Źródło

[48] "Visual Anthropology in a Discipline of Words"

Margaret Mead

1975 | De Gruyter eBooks | DOI: 10.1515/9783112415405-003

Źródło

[49] "The Genesis of the Self"

George Herbert Mead

2021 | Open Reader Series | DOI: 10.32376/3f8575cb.297ffefc

Źródło

[50] "The Genesis of the Self and Social Control"

George Herbert Mead

1925 | Ethics | DOI: 10.1086/207491

Źródło

[51] "Hsün Tzu's Theory of Education"

Yibao Mei, Xunzi

1961

Źródło

Artykuły naukowe autora:

[52] "Liberalism and the Limits of Justice"

Michael J. Sandel

1998 | Cambridge University Press eBooks | DOI: 10.1017/cbo9780511810152

Źródło

[53] "Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy."

Paul K. Conkin, Michael J. Sandel

1997 | The American Historical Review | DOI: 10.2307/2170809

Źródło

[54] "What Money Can't Buy: The Moral Limits of Markets"

Michael J. Sandel

2012

Źródło

[55] "The Procedural Republic and the Unencumbered Self"

Michael J. Sandel

1984 | Political Theory | DOI: 10.1177/0090591784012001005

Źródło

[56] "The Case against Perfection"

Michael J. Sandel

2007 | Harvard University Press eBooks | DOI: 10.4159/9780674043060

Źródło

[57] "Liberalism and its critics"

Michael J. Sandel

1984 | New York University Press eBooks

Źródło

[58] "Justice: What's the Right Thing to Do?"

Michael J. Sandel

2009 | bepress Legal Repository

Źródło

[59] "Public Philosophy: Essays on Morality in Politics"

Michael J. Sandel

2005

Źródło

[60] "Market Reasoning as Moral Reasoning: Why Economists Should Re-engage with Political Philosophy"

Michael J. Sandel

2013 | The Journal of Economic Perspectives | DOI: 10.1257/jep.27.4.121

Źródło

[61] "Populism, liberalism, and democracy"

Michael J. Sandel

2018 | Philosophy & Social Criticism | DOI: 10.1177/0191453718757888

Źródło

Treść tworzy Fundacja Dobre Państwo.
Redaguje i publikuje APA ONE, autorski system redakcyjny Fundacji oparty na AI.
APA ONE Publishing System
Fundacja Dobre Państwo © 2026
Article ID: a16ebe9d-965f-40fe-bf02-eef61c3d5a9f